45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 10 8 MARS 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle différence y a-t-il, — car S. Paul en fait une, — entre la *prédestination* et l'*élection* (Eph., I, 4-5) ? Fillion, dans son commentaire *(Sainte Bible*, t. VIII, p. 328) dit : « Nous ne sommes élus que parce que nous avons été prédestinés. » Lemonnyer *(Les Epîtres de S. Paul*, t. II, p. 82) dit que « la prédestination est la fin, l'élection, le moyen. »

Ces mots me paraissent synonymes et interchangeables. Fillion, qui en cette page 328 renvoie à son commentaire sur Rom., VIII, 30 (p. 65), y écrit : « Les cinq anneaux de cette chaîne d'or sont donc : l'élection (1), la prédestination (2), la vocation, etc. » Tanquerey, dans sa *Brevior synopsis theologiæ dogmaticæ* (ed. altera, p. 220), écrit : « *Sæpe sæpius prædestinatio in S. Litteris vocatur... electio.* »

R. — Pour répondre parfaitement à votre question, il faudrait reprendre toute l'exégèse des deux textes parallèles de S. Paul, Rom., VIII, 28-30 et Eph., I, 3-14. Nous nous bornerons à vous résumer les points principaux, surtout ceux sur lesquels l'accord des théologiens et exégètes catholiques est à peu près réalisé ; et là où subsistent des divergences, nous les marquerons simplement. Il s'agit, rappelons-le une fois pour toutes, de la pensée de S. Paul, et non des systèmes théologiques qu'on a pu greffer sur cette pensée.

Rom., VIII, 28-30 : « Nous savons qu'il fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont *appelés* selon son propos. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi *prédestinés* à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né de beaucoup de frères. Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »

Eph., I, 3-5 : « Béni soit Dieu... qui nous a bénis... aux cieux, dans le Christ, comme il nous a *choisis (elegit nos)* en lui avant la fondation du monde, pour être saints et sans tache devant lui, dans la charité, nous *prédestinant* à l'adoption pour ses fils en Jésus-Christ, selon le gré de sa volonté,...

Nous avons rapproché, en les soulignant, les termes : *appelés* (vocati) et *choisis* (electi). Ces termes, en effet, sont ici « respectivement synonymes. » Pour l'Apôtre, écrit fort justement le P. Prat *(La théologie de S. Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 332), « la vocation est toujours l'appel efficace à la foi ; autrement dit, les *appelés* (κλητοί) sont ceux qui ont répondu de fait à l'appel de Dieu. Par conséquent le mot est à peu près synonyme de chrétien, mais avec une allusion aux prévenances divines. La distinction de deux classes d'appelés, dont les uns viennent et les autres ne viennent pas — distinction qui peut s'autoriser de la parabole évangélique des invités, — est tout à fait étrangère au langage de Paul... *Elu* et *appelé*, *élection* et *vocation* sont respectivement synonymes. L'élection ajoute à la vocation une idée de choix et de préférence ; mais du reste, tous les chrétiens sont élus, en tant que discernés par une faveur particulière de Dieu. »

Dans sa *Note* sur les versets *28-30* du chap. VIII *ad Rom.*, *(Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 263 sq.), le P. Bernard Allo, O. P., estime également que dans le Nouveau Testament, et chez S. Paul en particulier, ἐκλεκτοί et κλητοί sont identiques (p. 268). « Le mot ἐκλεκτοί ne signifie pas *in recto* l'acte par lequel Dieu choisit ou prédestine, de façon à n'être pour les hommes futurs qui seront choisis, qu'une *denominatio extrinseca*... Ce mot ἐκλεκτοί signifie une qualité actuelle, inhérente aux chrétiens, qui consiste à bénéficier de l'appel divin et à posséder la foi. »

La prédestination implique « un décret éternel de Dieu..., par lequel Dieu destine l'homme à un bienfait ou un bienfait à l'homme. » (Prat, p. 342). Dans les textes cités plus haut la prédestination, comme l'élection, a pour terme immédiat l'ordre de la grâce, et conséquemment celui de la gloire. Le propos de Dieu (πρόθεσις, cf., Rom., VIII, 28 ; Eph., I, 11 ; III, 11 ; II Tim., I, 9) « est un acte éternel et absolu de la volonté conséquente se rapportant à un bienfait particulier, tel que l'appel efficace à la foi ; il est libre, puisqu'il se règle selon le bon plaisir ; il est gracieux, puisqu'il est antérieur aux siècles. En réalité, ce propos divin est ce qui répond le mieux à la prédestination, terme dont S. Paul ne fait pas usage ; seulement la prédestination implique, par rapport à l'ordre d'exécution, une antériorité que le propos n'exprime pas par lui-même. » *(Id.*, t. II, p. 121). Chez S. Paul, le terme πρόθεσις désigne évidemment, non une disposition humaine (interprétation des Grecs ; voir F. Prat, t. I, note P, p. 346-350), mais une disposition divine. Aussi les exégètes catholiques se posent-ils la question du rapport de la prédestination (προώρισεν, prædestinavit) à la prescience (προέγνω, præscivit) :

« Deux opinions. — D'après les uns (Allo, *art. cité ;* Sanday et Headlam ; Zahn, Jülicher, etc.), le sens (de προέγνω) est presque : « il a choisi » ; en tous cas,

la connaissance est nettement accompagnée d'une préférence, sans autre raison que le bon vouloir de Dieu. Raison : le sens de γιγνώσκειν comme équivalent de [« connaître »] dans l'A. T., (ex. : Amos, III, 2 ; Ps., I, 6) avec le sens de s'intéresser à quelqu'un avec amour, de la part de Dieu. Pour ce sens dans le N. T. : Mt., VII, 23 ; Gal., IV, 9 ; I Cor., VIII, 3 ; XIII, 12 ; II Tim., II, 19. On objecte : 1° que l'on n'a pas le droit de donner à προγιγνώσκειν le sens du verbe sans préposition ; mais cf. XI, 2 [1] ; 2° que, dès lors, προέγνω se confondrait avec προώρισεν, alors que le rythme demande un degré sensible entre les deux verbes ; mais il suffirait de traduire non pas : « ceux qu'il a choisis, » mais « ceux qu'il a connus avec amour » [2]. — D'après Cornély, le sens est « ceux que Dieu a connus de toute éternité devoir persévérer dans leur vocation à la foi et dans son amour, » mais il n'essaie même pas de montrer comment cette idée est contenue dans πρόεγνω. Kühl l'explique par le rapprochement avec I Cor., VIII, 3 : εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεὸν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Quand Dieu connaît quelqu'un, cela veut dire que cette personne l'aime ; or le verset 28 parle précisément de ceux qui aiment Dieu ; οὓς προέγνω indique donc ceux qui aiment Dieu ; la prévision des mérites est ainsi introduite dans le texte. Mais οὓς προέγνω est le premier de tous les actes divins et rien n'indique qu'il soit déterminé par un des actes produits par les fidèles. Il faut donc le laisser dans son indétermination ; le distinguer de la prédestination, comme fait S. Thomas : *præscientia importat solam notitiam futurorum, sed prædestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum,* et cependant encore lui conserver le sens biblique de voir avec prédilection, sans que Paul assigne d'ailleurs une cause à cette prédilection éternelle. »

Cette note importante du P. Lagrange *(Epître aux Romains,* Paris, 1916, p. 215-216) montre qu'il est nécessaire de dégager la pensée de S. Paul des controverses et des systèmes théologiques sur la prédestination. Cette pensée, c'est que Dieu, sans aucun mérite de notre part, nous a de toute éternité considérés avec complaisance en vue de notre bonheur surnaturel, qu'à cause de cela même il nous a prédestinés, et qu'il a réalisé cette prédestination en nous appelant à la vie chrétienne, en nous justifiant et en nous glorifiant. D'ailleurs, S. Paul n'envisage pas ici comment, du côté des croyants, des justifiés, se réalisera infailliblement la prédestination divine : « S. Paul, dit encore excellemment le P. Lagrange, ne fait pas deux classes parmi les chrétiens, ceux qui sont prédestinés et ceux qui ne le sont pas. Son but est d'encourager tous les fidèles. De la part de Dieu, l'appel à la foi et la justification sont un gage assuré de salut : ce n'est pas Dieu qui manquera aux fidèles. La chaîne des actes divins les conduit au salut, parce que Paul suppose que le fidèle ne se dérobera pas à sa bonté... Ou plutôt Paul n'envisage pas la destinée particulière de chaque fidèle dans les desseins de Dieu, mais les desseins de Dieu sur le christianisme ; ceux qui sont en scène sont les fidèles comme groupe, ceux qui ont répondu à son appel, qui ont cru, qui ont été baptisés et qui, par conséquent, ont reçu la justice. De la part des fidèles tout est censé s'être passé comme il faut, parce qu'il s'agit de la communauté ; c'est ce groupe qui formera l'ensemble des frères du Christ. Dieu fera certainement son œuvre. Quant aux particuliers, c'est à eux de vivre selon l'Esprit, etc., car Paul ne leur a pas dissimulé qu'ils pouvaient retomber dans le régime de la chair. S'il n'en parle pas ici, c'est que son but est de tracer le programme de la bonté divine par rapport aux chrétiens » *(Op. cit.,* p. 217).

En reprenant les termes pauliniens, auxquels fait allusion M. Fillion, cité par notre correspondant, nous trouvons la série des cinq verbes par lesquels S. Paul distingue cinq actes relatifs aux élus : προέγνω = prescience ; προώρισεν = prédestination ; ἐκάλεσεν = appel ; ἐδικαίωσεν = justification ; ἐδόξασεν = glorification. Les deux premiers se rapportent à l'ordre de l'intention, les trois derniers à l'ordre de l'exécution. La prédestination, dans l'ordre de l'intention, concerne plus spécialement la fin que Dieu se propose ; la vocation, dans l'ordre de l'exécution, est bien un moyen choisi pour atteindre la fin. Ainsi se trouve justifiée l'exégèse du P. Lemonnyer.

Il faut toutefois reconnaître que dans certains systèmes théologiques — celui de Suarez, par exemple, l'élection se confond pour ainsi dire avec la prédestination. Mais nous ne sommes plus ici en face de la pensée de S. Paul : nous abordons le domaine des spéculations théologiques. Il faut d'ailleurs bien nous garder d'y entrer, car nous risquerions fort de n'en pouvoir sortir.

Q. — Comment, sans injustice ni complaisance exagérée, apprécier le fait du zèle missionnaire des protestants ? N'y a-t-il pas chez bon nombre dévouement véritable, abnégation digne d'être louée ? Quels autres motifs peut-on sans parti pris trouver au zèle apparent d'un certain nombre ?

R. — Mais oui, ils sont admirables de zèle et de dévouement, et sous ce rapport dignes de louanges. Et pourquoi pas, s'il vous plaît ? Leurs œuvres « missionnaires » sont incomplètes au point de vue de leur bonté surnaturelle ; c'est entendu. Aussi convient-il de les louer dans l'exacte mesure où elles le méritent, c'est-à-dire comme de beaux exemples de philanthropie naturelle. Mais,

[1] Dans ce verset : *non repulit Deus plebem suam,* ὃν προέγνω, le verbe προγιγνώσκειν est pris évidemment dans le sens qu'on relève à Amos, III, 2 ; Ps., I, 6, etc.

[2] « Mais alors *prescience* n'est-il pas, chez S. Paul, synonyme de prédestination ? N'est-ce pas une tautologie : *Ceux qu'il a prédestinés, il les a prédestinés ?* Non ; car il y a une distinction au moins de raison : Προγινώσκειν précède, non réellement en Dieu, mais dans l'ordre logique, l'acte appelé προορίζειν, l'intelligence précédant la volonté : *Nil volitum, nisi cognitum,* vel *præconceptum.* Dieu a distingué ceux qui recevraient la faveur de l'appel efficace, de la justification et de la glorification, les a *choisis,* avant de décréter le moyen par lequel il les sauverait, (et qui consistera à les rendre, de fait, *conformes à l'image de son fils),* ou, *a fortiori,* l'ordre des moyens partiels et successifs par lesquels il les achemincrait vers la gloire. Tout cela, bien entendu, selon notre manière de connaître : *Sub prædestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab æterno divinitus præparatum,* (S. Thomas, *Comm. de l'Ep. aux Romains, ad loc.),* c'est-à-dire, la vocation, la sanctification, la glorification, qui sont les stades successifs d'exécution de l'intention connotée dans la πρόγνωσις. Nous pouvons paraphraser ainsi le verset 29 : *Ceux que Dieu a distingués des autres pour leur donner la grâce et la gloire, Il a tout ordonné à l'avance pour qu'ils deviennent pareils à son Fils, et que celui-ci soit alors un premier-né au milieu de ses frères.* » (B. Allo, *art. cit.,* p. 272-273).

quoique découronnée de son complément de perfection dans l'ordre de la grâce et du mérite, l'œuvre de solidarité philanthropique n'en reste pas moins chose bonne en soi, donc digne d'éloges et d'imitation.

La raison pour laquelle il convient de s'abstenir de ces louanges à l'adresse des œuvres protestantes, c'est le danger de paraître les louer comme bonnes *simpliciter*, complètement, sans réserve, et de donner ainsi à penser qu'il n'y a pas de différence à faire entre missions protestantes et missions catholiques.

Ce n'est là qu'un cas particulier du problème général qui s'énonce ainsi : Etant donnée une œuvre où il y a à la fois du bon et du mauvais, est-il permis de l'admirer, de la louer, de la recommander pour ce qu'elle a de bon ?

Oui et non répondent les moralistes. *Oui*, si la louange ne tombe que sur le bien ; *non* si elle tombe à la fois sur le bien et le mal. Prenons l'exemple de Renan : il est classique. Peut-on admirer sa *Vie de Jésus* par exemple, pour ses qualités littéraires de composition et de style ? Oui, et non, comme ci-dessus. Mais regardons-y de plus près, et nous allons voir que le *non* est pratiquement et le plus souvent la réponse juste.

S'il ne s'agissait que d'une personne prise à part, c'est affaire à sa conscience de voir jusqu'à quel point le charme littéraire de la *Vie de Jésus* ne crée pas pour elle le danger d'englober dans un même sentiment approbatif l'art littéraire du volume et les erreurs qui perfidement s'y dissimulent, et c'est déjà là un motif de ne point permettre aux gens qui ne seraient pas fortement avertis la fréquentation des belles pages de Renan.

Mais, s'il s'agit d'émettre publiquement un jugement laudatif, ce danger devient tout de suite très grave et se multiplie en raison du nombre des simples ou ignorants qui entendent l'éloge que l'on fait de Renan, sans distinctions ni réserves, et même si l'on fait des réserves, lesquelles sont rarement comprises au sens précis de celui qui les formule oralement.

S'il est vrai que *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, on peut toujours dire du livre de Renan, malgré ce qu'il a de bon et de beau, que c'est *simpliciter* un mauvais livre. C'est plus vrai, en somme, et moralement mieux dit, que l'éloge public, même avec des réserves qui ne font jamais ou à peu près jamais disparaître le danger de scandale.

Oui, mais, d'autre part, si vous vous refusez à l'éloge, vous passez pour un ignorant, un intolérant, un philistin, un sectaire qui ne sait pas rendre justice à ses adversaires, et voilà une note fâcheuse qui peut faire tort au prestige dont peut-être vous avez besoin en tant qu'investi d'une fonction publique (prêtre, professeur, critique...) ou simplement comme catholique.

Puisque la louange n'est défendue que dans la mesure où elle peut induire au mal ceux qui l'écoutent, tout dépend de l'auditoire auquel on a affaire. Le professeur d'un haut cours de littérature n'est pas tenu, en principe, à la même réserve qu'un prédicateur dans sa chaire, un prêtre au cours d'une conversation.

Pour revenir à nos missionnaires protestants, il n'y a, par exemple, aucun inconvénient à louer leur zèle, soit entre nous, soit en présence d'auditeurs avertis qui ne prendront point le change sur la portée de nos paroles.

Mais un missionnaire catholique ne pourrait guère se permettre pareille attitude approbative de la mission protestante devant ses ouailles catholiques indigènes, qui auraient tôt fait de conclure que toutes les religions se valent, que la protestante, en tout cas, est excellente, puisque le missionnaire catholique la trouve admirable. Question, donc, de tact et de circonstances. On peut, sauf raison d'agir autrement, tout au moins s'abstenir, garder le silence, insister seulement sur le côté mauvais, sans jamais toutefois rien dire qui soit la négation de ce qui est évidemment *beau* et *bon*. Le terrain de la *vérité* nous reste toujours ouvert, et nous pouvons sans scrupule y évoluer librement pour affirmer, à l'encontre des missions et des missionnaires protestants, la fausseté de leur religion, l'absolue vérité de la nôtre.

Vous demandez le motif de leur zèle, de leur abnégation, etc. C'est matériellement le même que le nôtre, le prosélytisme inhérent à la conviction de bonne foi. La charité est une forme surnaturelle supérieure de l'amour naturel, et naturellement obligatoire, du prochain. Elle perfectionne, mais n'implique pas pour autant la négation de cet amour païen, de pure solidarité philanthropique. Il y aurait, toutefois, sur la différence profonde des deux sortes de zèle, sur les caractéristiques très diverses de leurs manifestations, des considérations à développer, que nous ne voulons point toucher ici parce qu'elles dépasseraient le cadre de la réponse qu'appelle la présente consultation.

Q. — Le P. Hippolyte Delehaye, dans son récent ouvrage *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (un vol. gr. in-8 de VIII-266 p. ; Bruxelles, Société des Bollandistes, 24, boulevard St-Michel ; 1927), parlant de la canonisation des saints affirme (p. 251-2) : « Certaines personnes semblent s'imaginer que l'acte de la canonisation consiste essentiellement à définir que le fidèle, mort en odeur de sainteté, jouit de la vision béatifique. L'Eglise n'a jamais prétendu recevoir à cet égard une révélation spéciale, et on chercherait en vain, dans l'Ecole, un tenant de cette opinion. »

Alors, en quoi réside donc l'essence de la canonisation ?

Commentant et présentant le livre du P. Delehaye, le P. Adhémar d'Alès écrit dans les *Etudes* (20 août 1927, p. 405) : « Ce qu'il (le P. Delehaye) a voulu marquer avec précision, c'est le point d'appui du jugement prononcé par l'Eglise dans une cause de canonisation. Ce point d'application, c'est proprement l'héroïcité de la vertu chrétienne dans tel serviteur de Dieu. »

J'ai été un peu offusqué de telles affirmations. Le Code n'affirme-t-il pas que par la canonisation, les

saints sont proclamés *Beatos formaliter vel æquipollenter ?* L'*Ami* voudrait-il nous dire :

1° Si la canonisation a pour but de proclamer que l'âme honorée comme sainte est au ciel, jouissant de la vision béatifique ? — Ou bien

2° Si la canonisation consiste uniquement en ceci : tel saint peut être et doit être honoré comme tel, car il a pratiqué les vertus chrétiennes à un degré héroïque ? — Ou bien encore

3° Si la canonisation peut être définie avec Tanquerey : « Telle âme jouit de la vision béatifique en raison de l'héroïcité de ses vertus, et donc elle peut et doit être invoquée et honorée à l'avenir dans l'Eglise universelle » ?

R. — 1. Rétablissons tout d'abord le texte intégral de l'explication apportée par le P. d'Alès :

« On pense bien que le P. Delehaye a mûrement pesé tous les termes et n'avance rien qu'à bon escient. Il n'a pas entendu nier par là qu'il y aurait témérité grave à révoquer en doute la béatitude céleste d'un saint canonisé par l'Eglise. Il n'ignore pas que S. Thomas déclare l'Eglise infaillible dans la canonisation des saints, et considère le fait de la sainteté comme tombant sous l'objet matériel du magistère infaillible. *Ce qu'il a voulu, c'est marquer avec précision le point d'application* (et non : d'appui) *du jugement prononcé par l'Eglise dans une cause de canonisation. Ce point d'application, c'est proprement l'héroïcité de la vertu chrétienne dans tel serviteur de Dieu.* Sur ce point de fait, l'Eglise ne peut errer, en appliquant sa science divine à l'examen de ce cas particulier. La béatitude céleste du saint qu'elle canonise suit à titre de corollaire. Dans le cas particulier du martyr, qui a sacrifié sa vie pour Dieu, la constation de l'héroïsme peut être sommaire. Dans le cas du confesseur, elle s'étend à l'examen des vertus. Le miracle intervient subsidiairement, comme élément d'appréciation : c'est, dans l'espèce, le témoignage de Dieu même, comme tel irrécusable. L'Eglise le recueille avec un soin pieux, mais, fidèle à la doctrine de l'Ecole, ne voit pas dans le miracle — ni dans les grâces mystiques — un élément essentiel de la sainteté. »

2. — En second lieu, le texte du Code (can. 2136) n'a rien à faire en la présente question : notre correspondant pourra facilement se pénétrer de sa signification, toute de procédure ecclésiastique : « *Nemo potest alicujus canonisationem petere aut in ejus honorem certos actus cultus a Sacra Congregatione impetrare nisi prius constiterit Servum Dei, de quo agitur, inter Beatos vel formaliter vel æquipollenter relatum esse* » Ce qui veut dire simplement qu'avant de solliciter de la S. C. des Rites la *canonisation* d'un serviteur de Dieu, il est indispensable que ledit serviteur de Dieu ait, au préalable, reçu les honneurs de la *béatification*.

3. — Cela dit, reconnaissons, — le P. d'Alès en fait lui-même l'aveu, — que la phrase citée du P. Delehaye n'est pas sans « causer quelque surprise. »

Cette surprise sera grandement atténuée, quand on se souviendra, avec le P. Bainvel *(De Ecclesia Christi*, Paris, 1925, th. 29, § 86, n. 2), de la controverse soulevée par les théologiens au sujet de la nature du décret de canonisation.

« Disputant theologi num canonizatio decretum sit *dogmaticum*, quo credi oporteat esse in cœlo canonizatum. Affirmant alii, duce, ut videtur, S. Thoma (quodl. 9, a. 16) et verbis ipsis Bullarum innixi : *definimus esse sanctum, definimus colendum ut vere sanctum.* Alii negant. Sed nemo negat ibi adesse decretum disciplinare. »

Il est clair que dans la pensée du P. Delehaye le décret de canonisation est disciplinaire et non dogmatique ; à l'Eglise universelle il impose la loi de reconnaître tel serviteur de Dieu comme saint et de lui rendre le culte dû aux saints.

La critique bienveillante et nuancée du P. d'Alès montre comment l'assertion du P. Delehaye doit être comprise et complétée pour refléter la vérité catholique.

4. — Tout le monde convient, et avant toute autre chose, que le décret de canonisation (réservé exclusivement au Saint-Siège, can. 1999, § 1) est en même temps *universel*, c'est-à-dire obligeant l'Eglise tout entière, et *authentique* et *définitif*, c'est-à-dire promulgué par l'autorité souveraine. Le jugement doctrinal que recouvre ce décret est donc *infaillible*. Mais la loi disciplinaire est ici promulguée *explicitement ;* l'enseignement doctrinal qu'elle recouvre n'est qu'*implicite*.

Explicitement, les Souverains Pontifes ordonnent qu'on rende au serviteur de Dieu qu'ils canonisent les honneurs réservés aux Saints. Il ne serait pas difficile de le montrer par le texte même des décrets de canonisation :

« Ad honorem sanctæ et individuæ Trinitatis, fidei catholicæ exaltationem et christiani nominis incrementum, auctoritate omnipotentis Dei, Patris, Filii et Spiritus Sancti, et BB. Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, de eorundem venerabilium fratrum nostrorum... consensu... *B. Stanislaum Kostkam...* SS. Confessorum non Pontificum canoni adscribendum decrevimus et definimus... eundemque per omnes Christi fideles tanquam vere Sanctum honorari mandavimus et mandamus... » (Benoît XIII, 31 décembre 1726).

Il en est de même dans les décrets de canonisations contemporaines. Ainsi Benoît XV, dans le décret de canonisation de sainte Marguerite-Marie Alacoque (13 mai 1920, *Acta Ap. Sedis*, 1920, p. 486 sq.) :

« Ad honorem... etc..., dictam *Beatam Margaritam Mariam Alacoque...* Sanctam esse et in Sanctorum catalogo adscribi decrevimus. Eique, eodem decreto, sociavimus *Beatum Gabrielem a Virgine Perdolente...* Perpensis omnibus, quæ erant inspicienda, ex certa scientia ac Apostolicæ Auctoritatis Nostræ plenitudine cuncta prædicta et eorum singula confirmamus, roboramus atque iterum statuimus, decernimus, universæque catholicæ Ecclesiæ denuntiamus... » (P. 511).

Dans tous ces textes, le Pape déclare faire usage de son souverain pouvoir et il impose à tous les fidèles le précepte de reconnaître et d'honorer comme Saint celui auquel il décerne les honneurs de la canonisation.

L'enseignement implicitement renfermé en un tel précepte, c'est qu'en réalité l'âme du serviteur de Dieu que l'Eglise déclare authentiquement être un saint et qu'elle propose au culte public des fidèles, fait effectivement partie du nombre des esprits bienheureux qui jouissent, actuellement, dans le ciel de la vision intuitive [1].

[1] Cf. H. Dieckmann, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II (Herder, 1925), n. 850.

5. — Mais ce n'est pas encore tout. Comment l'Eglise peut-elle explicitement imposer un tel précepte, implicitement formuler un tel enseignement ? Saurait-elle par *révélation divine* que le personnage qu'elle canonise jouit dans le ciel de la vision de Dieu ? Et si c'est à une révélation divine qu'elle emprunte sa connaissance certaine de ce fait, comment la définition solennelle d'une telle vérité de fait ne comporterait-elle pas, pour les fidèles, l'obligation d'adhérer à cette vérité, comme à un nouveau dogme ? Et si cela est, comment accorder pareille conclusion avec l'affirmation de principe que la révélation est close avec le dernier des apôtres ?

C'est ici sans doute que le P. Delehaye a voulu marquer le point précis où il faut savoir s'arrêter, si l'on ne veut pas s'engager dans une voie pleine de difficultés : « L'Eglise, dit-il, n'a jamais prétendu recevoir à cet égard une révélation spéciale et on chercherait en vain, dans l'Ecole, un tenant de cette opinion. » Ce qui est vrai, c'est que

« le jugement (doctrinal) de l'Eglise sur la gloire dont un homme jouit au ciel, n'est pas fondé sur une révélation, mais *sur un examen* ayant trait à la vie religieuse et morale de cet homme, examen qui lui fait connaître la conformité de cette vie avec la règle de la perfection chrétienne et l'approbation donnée par Dieu lui-même à cette vie au moyen de miracles. C'est par ces signes (extérieurs) que l'Eglise connaît et l'état de grâce où se trouvait l'âme de cet homme (sur la terre) et la gloire correspondante dont il jouit présentement dans le ciel. La raison qui préserve l'Eglise de toute erreur en formulant ces conclusions et assure l'infaillibilité de son jugement, n'est autre que l'assistance du Saint-Esprit, qui ne fait jamais défaut à l'Eglise lorsqu'elle porte un jugement définitif [1]. »

Nous comprenons ainsi que l'assertion du P. Delehaye loin d'exclure le jugement doctrinal de l'Eglise sur la gloire actuelle de l'âme bienheureuse, l'inclut au contraire. Elle l'inclut, non comme l'objet immédiat et direct d'une définition dogmatique, mais comme une conséquence ou, selon l'expression du P. d'Alès, comme un corollaire. L'objet immédiat du jugement de l'Eglise, c'est l'inscription au catalogue officiel des saints, auxquels il fait rendre un culte public de dulie. Le point d'application de ce jugement, c'est l'héroïcité des vertus pratiquées par le serviteur de Dieu qu'on canonise, et mises en relief par la procédure canonique préparatoire au décret définitif. Le corollaire, c'est que le saint canonisé est vraiment au ciel, jouissant de la vision de Dieu.

6. — S'ensuit-il qu'on doive, comme semble le faire le P. Delehaye et, après lui, le P. Dieckmann, exclure de la révélation divine le fait dogmatique, infailliblement promulgué par l'Eglise, de la sainteté du personnage canonisé ? En d'autres termes, quelle adhésion accorderons-nous à cette vérité : Tel saint canonisé est au ciel ?

Sur ce point, nous brisons le cadre où s'était renfermé le P. d'Alès dans son explication et nous proposons le problème sous un aspect nouveau, afin de suivre la pensée de notre correspondant en ses dernières conclusions logiques.

Sans doute, il est fort exact d'affirmer avec le P. Delehaye que « l'Eglise n'a jamais prétendu recevoir, à cet égard, *une révélation* SPÉCIALE et on chercherait, en vain, dans l'Ecole, un tenant de cette opinion. » Mais est-il nécessaire qu'une révélation spéciale intervienne ici pour que l'Eglise puisse imposer à notre adhésion, comme une vérité de foi divine et catholique, le fait dogmatique d'un saint jouissant au ciel de la vision béatifique ?

Généralement les théologiens actuels pensent qu'à l'égard de ce fait intervient l'acte de foi, dite ecclésiastique [1], parce que si ce fait n'est pas formellement inclus dans une doctrine générale de foi divine et catholique, il lui est néanmoins si intimement connexe, qu'une erreur à son sujet rejaillirait sur la doctrine générale elle-même. Mais tous n'acceptent pas cette solution. On sait que le P. Marin-Sola envisage, même pour les faits dogmatiques, une adhésion de foi divine et catholique, et la canonisation des saints ne fait pas exception :

« On montre aisément, écrit-il, que le fait suivant : « tel Saint canonisé est au ciel » est implicitement révélé et, donc, définissable de *foi divine* et pas seulement *ecclésiastique*.

Il suffit d'appliquer à ce fait particulier les principes des faits dogmatiques en général, comme le font tous les théologiens aujourd'hui relativement au fait que tel Concile est règle de foi, ou que tel Pape est vrai Pape.

Ces principes, généralement admis, sont les deux suivants : 1° Une proposition universelle étant révélée, toutes les propositions particulières qu'elle renferme le sont également ; 2° la mineure du raisonnement, en pareil cas, n'y entre pas comme motif formel, mais comme *application* de la majeure universelle à la conclusion particulière.

Cette inclusion du particulier dans l'universel fournirait de nombreuses preuves démontrant comme de foi divine que tel saint canonisé est au ciel. Deux suffiront : l'une tirée de cette universelle révélée que « l'Eglise est infaillible dans la canonisation de *tout* saint » ; la seconde de cette autre que « la gloire appartient à *tous* les saints dans le ciel. »

Première preuve. — Presque tous les théologiens admettent comme révélé que « l'Eglise est infaillible dans la canonisation *des* saints, » c'est-à-dire de tout saint.

Ce qui, au passif, donne l'énoncé suivant : « Il est révélé que *tout* saint canonisé par l'Eglise est infailliblement saint au ciel » ; c'est cela que nous entendons par canonisation. Ce qui sous forme conditionnelle, pour qu'on voie mieux le rôle de la mineure, devient ceci : « Il est révélé que *tout* saint, *si l'Eglise le canonise*, est infailliblement saint et habitant du ciel, » d'où ce raisonnement :

Il est révélé que *tout* saint, *si l'Eglise le canonise*, est infailliblement saint et au ciel. Or *tel* saint (S. Isidore, par exemple) a été canonisé par l'Eglise. Donc, il est révélé que tel saint est infailliblement saint et au ciel.

Or, l'examen impartial de cet argument montre ceci : que la majeure est une universelle révélée, définissable de foi divine, si même elle n'est pas déjà définie comme telle ; c'est la doctrine commune actuelle-

[1] Dieckmann, *op. cit.*, n. 851.

[1] Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Canonisation des saints dans l'Eglise romaine*, t. II, col. 1642.

ment ; que la mineure se borne à vérifier la *condition* de la majeure ; que la conclusion ne diffère de la majeure (*tout* saint ; *tel* saint) que comme le particulier de l'universel. Si donc la révélation de l'universel entraîne celle du particulier inclus, il est évidemment révélé et de foi divine que « tel saint canonisé est au ciel »...

Seconde preuve. — Prenons maintenant la seconde majeure de foi divine, que « la gloire est due au ciel à tout saint. » Nous avons le raisonnement suivant :

Il est de foi divine que *toute* âme sainte jouit de Dieu dans le ciel ; ou bien, sous une forme conditionnelle : Il est de foi divine que *toute* âme jouit de Dieu au ciel, *si* elle est sainte. Or telle âme (celle de S. Isidore, par exemple) est sainte ; donc il est de foi divine que telle âme jouit de Dieu au ciel.

Ici encore le même examen amène les mêmes constatations. La majeure est une universellement révélée, définie de foi divine par Benoît XII (cf. Bulle *Benedictus Deus*, Denz.-Bannw., n. 530). La mineure est la teneur même de la formule de canonisation. Elle ne fait que certifier la condition de la majeure. La conclusion est donc identique à celle-ci, sauf la différence de l'universel et du particulier (*tout* saint — *tel* saint).

Donc, à moins de nier les *principes* communément admis, il faut voir dans le *fait* « que tel saint canonisé est au ciel, » un objet de foi divine ou définissable comme tel, et pas seulement de foi ecclésiastique [1]. »

Pour sa consolation, notre correspondant pourra lire, dans le bel ouvrage du P. Marin-Sola, cette argumentation encadrée dans d'autres considérations qui la corroborent et qu'il serait trop long de transcrire ici. Mais il verra par là comment, tout en restant dans les limites de la stricte orthodoxie, on peut accepter le point de départ du P. Delehaye qui l'effrayait un peu et aboutir à une conclusion qui certainement... dépasse ses espérances.

7. — Et maintenant, quelle définition faut-il donner de la canonisation des saints? Les trois définitions qu'on nous propose sont acceptables ; mais celle de Bellarmin, acceptée par Benoît XIV, nous semble préférable. La voici : « *Canonizatio nihil est aliud quam publicum Ecclesiæ testimonium de vera sanctitate et gloria alicujus hominis jam defuncti; et simul est judicium ac sententia, qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis qui cum Deo feliciter regnant* [2]. » Rien n'y manque : le point d'application : témoignage sur la sainteté héroïque et conséquemment la gloire du personnage canonisé; jugement et précepte sur les honneurs qui lui doivent être publiquement rendus.

Q. — Il existe, paraît-il, un Rosaire appelé des Sept allégresses de la Sainte Vierge auquel Pie X a accordé beaucoup d'indulgences. Pourriez-vous me donner quelques renseignements exacts sur ce Rosaire ?

R. — Oui, il existe en l'honneur de la Sainte Vierge un chapelet dit *des Sept allégresses*, et qu'on appelle quelquefois la *couronne franciscaine*.

[1] *L'Evolution homogène du Dogme catholique*, 2e édit., Paris, 1924. t. I, n. 286-288.

[2] Bellarmin, *Controversiæ, De Ecclesia triumphante*, l. I, c. 7 (*Opera*, Paris, Vivès, t. III, p. 162-163) ; — Benoît XIV, *De servorum Dei beatif. et beatorum canonizat.*, l. I, c. 39, n. 5 (*Opera*, édit. de Prato, t. I, p. 263).

I. Origine de ce chapelet. — On raconte qu'un jeune homme, qu'on ne spécifie en rien autrement, entra, en 1422, chez les Franciscains. Il avait une très grande dévotion envers la Sainte Vierge, et la traduisait en tressant des couronnes de roses qu'il posait pieusement sur la tête d'une statue de Marie représentée comme Mère de Dieu. Ses supérieurs, bientôt, ne lui laissèrent plus le temps de se livrer à cette pieuse pratique. Ce bon jeune homme alors, plutôt que de l'abandonner, songea à quitter le noviciat de l'Ordre, pour pouvoir continuer à offrir son tribut journalier à la Mère de Dieu. La Sainte Vierge, cependant, lui apparut et lui parla ainsi : « Ne te chagrine pas d'avoir à abandonner l'hommage des fleurs que tu m'as offert jusqu'à ce jour. Je vais t'apprendre à le remplacer par un autre, bien meilleur. Tu me tresseras désormais une couronne plus belle que celle de ces roses. » Et la Vierge apprit à son dévot serviteur la récitation du chapelet des Sept allégresses.

Ce pieux récit raconte un fait miraculeux analogue à ceux que l'on rapportait pour expliquer l'origine du Rosaire. Et ainsi le chapelet des Sept allégresses aurait commencé dans l'Ordre franciscain, à qui la Sainte Vierge elle-même l'aurait enseigné.

Il vaut mieux se contenter de dire, avec le Pape Pie X lui-même, dans le bref qui concéda à ce chapelet de nombreuses indulgences, que « l'on sait que parmi les Ordres de S. François, cette dévotion a trouvé un plus grand développement. » Ce sont du reste les propres termes qu'avait employés, dans sa demande d'indulgences, le T. R. P. Bonaventure Marrani, Procureur général des Frères Mineurs.

Il est certain, en effet, que la dévotion aux allégresses, aux joies, de la Sainte Vierge remonte à une époque bien antérieure à 1422. Elle a dû avoir, sans nul doute, quelque corrélation avec la dévotion aux sept douleurs de Marie, que l'Ordre des Servites popularisa dès le milieu du XIIIe siècle aux premiers temps de sa fondation. Jacques de Voragine (1228-1298) parle d'un clerc, très dévot envers Marie, qui la consolait de ses douleurs causées par les cinq plaies du Christ, en lui rappelant chaque jour ses joies.

On sait que le bienheureux Hermann Joseph, mort en 1322 ou environ, récitait chaque jour cinq *Ave Maria* accompagnés chacun d'une génuflexion, en l'honneur des cinq allégresses de la Sainte Vierge, mère de Dieu. On parla très tôt de sept allégresses par analogie aux sept douleurs prêchées et honorées par les Servites. Le nombre des *Ave Maria* fut augmenté, on le trouve à 70, 72, 73, selon l'opinion qu'on avait de l'âge de la Sainte Vierge et le nombre présumé des années qu'elle passa sur la terre. C'est sans doute pour cette raison que Beringer, peu favorable à l'origine franciscaine de ce chapelet, voit dans cette pieuse pratique une extension du chapelet de sainte Brigitte. Les analogies sont en effet fort frappantes.

La couronne de sainte Brigitte († 1373) se composait de 63 *Ave Maria,* en l'honneur des 63 années que la Sainte Vierge, selon la croyance de sainte Brigitte, passa sur la terre. Les Franciscains n'auraient fait qu'accommoder ce chapelet à leur propre croyance qui attestait que la Sainte Vierge aurait vécu de 70 à 73 ans. S. Jean de Capistran, † 1456, aurait joint à cette récitation la méditation des sept allégresses, par analogie à la méditation des sept douleurs du chapelet des Servites. Mais le chapelet des sept allégresses fut composé de *dizaines* et non de *septaines* comme celui des Servites.

On conclura que les Franciscains ont bien mérité, quoi qu'il en soit des toutes premières origines de la dévotion, de voir ce chapelet appelé *Couronne franciscaine*. Ils portèrent très tôt ce chapelet à leur ceinture, et ils ont toujours conservé cet usage. La dévotion aux sept allégresses de la Sainte Vierge et la récitation de ce chapelet est l'une des formes les plus caractérisées de la piété franciscaine envers Marie.

II. En quoi consiste ce chapelet. — Le chapelet se compose de sept dizaines d'*Ave Maria,* chaque dizaine étant précédée d'un *Pater*. On y ajoute deux *Ave* pour parfaire le nombre de 72 et honorer ainsi les 72 années de la vie de la Sainte Vierge, [1] puis un *Pater* et un *Ave* pour le Pape.

Durant la récitation de chaque dizaine, on médite l'une des sept allégresses de la Sainte Vierge ou plutôt *de sept des allégresses* de la Sainte Vierge, qui sont les suivantes : l'Annonciation, la Visitation, l'Enfantement divin, l'Adoration des Mages, le Recouvrement de Jésus au Temple, la Résurrection de Notre-Seigneur, l'Assomption de la Sainte Vierge [2].

III. Le but de cette dévotion. — C'est la glorification, par leur commémoration, des joies de la Vierge immaculée, considérée spécialement comme Mère de Dieu. Comme le dit le bref du pape Pie X du 15 septembre 1905, la Sainte Vierge n'est pas moins admirable dans ses joies que dans ses douleurs. Elle ne mérite pas moins la vénération des fidèles dans ses joies que dans ses douleurs. L'hommage à cet aspect spécial de la vie de la Sainte Vierge est l'une des manifestations du culte envers Marie, que l'Eglise est toujours heureuse de sanctionner des plus précieuses indulgences.

IV. Les indulgences de ce chapelet. — Elles sont contenues dans les documents suivants : Rescrit de la S. C. des Indulgences du 23 août 1905 ; Bref de Pie X du 15 sept. 1905 ; Indult de la S. C. des Indulgences du 12 sept. 1906 ; Rescrit de la même S. Congrégation, du même jour.

Jusqu'au rescrit du 23 août 1905, il y avait, à la récitation de ce chapelet, la concession d'une indulgence plénière accordée par Léon X, puis ratifiée par Paul V qui avait commencé par la supprimer, approuvée ensuite par Innocent XI, et définitivement reconnue par la S. C. des Indulgences. Mais cette indulgence n'était accordée qu'aux membres des Ordres de S. François, pas aux autres fidèles. Désormais les indulgences que nous allons citer sont pour tous les fidèles qui accomplissent les actes requis, sans qu'ils aient besoin, pour le gain de ces indulgences, d'appartenir, fût-ce même par le Tiers Ordre, à la grande famille franciscaine.

A) *Pour la récitation publique, dans les églises des trois Ordres de S. François.* — Les mêmes indulgences que celles qui sont accordées aux frères et sœurs des Ordres franciscains. C'est une indulgence plénière.

B) *Pour la récitation privée. — 1. Indulgence plénière,* a) le jour de la fête de chacune des sept allégresses méditées dans le chapelet, c'est-à-dire aux fêtes de : l'Annonciation ; la Visitation ; Noël ; l'Epiphanie ; le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie ; Pâques ; l'Assomption. Et, en plus, le jour de la fête des Sept allégresses de la Sainte Vierge, le 27 août [1] ;

b) Aux principales fêtes de la Sainte Vierge, c'est-à-dire, dans le cas, Immaculée-Conception et Purification.

Ces deux indulgences plénières (a, b) peuvent être gagnées soit le jour même de la fête mentionnée, soit un jour dans l'octave, au gré de chaque fidèle ;

c) Un jour de chaque mois, au choix de chaque fidèle qui aura récité le chapelet chaque samedi de l'année.

Pour ces trois indulgences plénières (a, b, c), la confession et la communion sont requises suivant les lois ordinaires.

2. Indulgence de 300 ans, les jours des fêtes de la Sainte Vierge non mentionnées ci-dessus.

3. Indulgence de 200 ans, tous les jours de fêtes de précepte.

[1] Ce qu'il y a de certain sur l'âge qu'avait la Sainte Vierge le jour de sa mort, c'est que nous l'ignorons totalement. Les 72 ans se réfèrent à la chronologie de S. Epiphane (IVe siècle) qui assure que la Sainte Vierge avait 15 ans lors de la naissance de Notre-Seigneur ; que celui-ci aurait vécu 33 ans ; et que la Sainte Vierge lui aurait survécu durant 24 ans. Une tradition qui fut plus accréditée au moyen-âge fixait à 12 ans seulement la durée de la vie de la Vierge après l'Ascension, ce qui donne 60 ans. La tradition qui a présidé à la composition du chapelet de sainte Brigitte parle de 63 ans. D'autres ont parlé de 59 ans, et d'autres encore ont dépassé les 72. La même ignorance règne au sujet des dates soit de la naissance soit de la mort de la Sainte Vierge. On s'entend assez couramment pour n'avoir pas d'opinion sur l'année de la naissance. Mais pour la mort, on propose 42, 48, 52, 58, etc., sans pouvoir donner pour l'une quelconque de ces dates de vraies raisons aptes à établir un point d'histoire comme celui dont il s'agit. — Il vaut mieux assurément se résigner à ne rien savoir sur la question : Dieu n'a même pas voulu que nous connaissions les dates exactes de la naissance et de la mort du Christ-Rédempteur.

[2] Cette répartition et ce choix nous paraissent un argument assez probant pour l'explication que nous avons donnée de l'origine de ce chapelet, bâti sur le modèle de celui, plus ancien, des sept douleurs. Ce chiffre de sept douleurs se soutient. Quant aux allégresses, pourquoi ne pas compter parmi elles tous les mystères joyeux et glorieux du Rosaire, ce qui ferait onze, avec l'adjonction de l'Epiphanie ? Nous pensons que le nombre de sept a été formellement conditionné par les sept douleurs de la Sainte Vierge, et ceci, avec la dévotion dont parle Jacques de Voragine, nous paraît concluant.

[1] C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qui est dit à la page 475 et à la note 2 de la même page, dans Beringer, les *Indulgences,* t. I. La révision de l'édition antérieure n'a pas été rigoureusement faite ici. La fête des Sept allégresses de la Sainte Vierge, fixée au 1er dimanche après l'octave de l'Assomption, par le décret de la S. C. des Rites du 14 mars 1906, a été définitivement reportée au 27 août, jour propre, par le décret de la même S. C. du 28 avril 1914, lorsque les fêtes auparavant célébrées le dimanche ont été expulsées de ce jour dont l'office était réservé.

4 *Indulgence de 100 ans*, chaque samedi.

5. *Indulgence de 70 ans et 70 quarantaines*, tous les autres jours de l'année.

C) *Pour ceux qui portent ce chapelet sur eux, ou qui l'ont chez eux, et qui l'auront récité* FRÉQUEMMENT : Indulgence plénière à l'article de la mort, aux conditions ordinaires.

D) *Pour ceux qui portent sur eux ce chapelet et le récitent* FRÉQUEMMENT : Indulgence de 10 ans, chaque fois 1) qu'ils feront une bonne œuvre en l'honneur de Dieu, ou pour l'utilité spirituelle ou temporelle du prochain ; ou bien 2) qu'ils réciteront sept *Ave Maria* en l'honneur de Notre-Dame des sept allégresses.

Toutes ces indulgences, sauf celle de l'article de la mort, sont applicables aux âmes du Purgatoire.

Le rescrit et le bref de 1905 faisaient l'obligation à chaque fidèle, pour la récitation du chapelet, d'avoir réellement dans sa main et d'égrener un chapelet spécial, bénit par le Ministre général des Frères Mineurs ou un prêtre muni des pouvoirs émanant de ce Supérieur ; sans cette formalité, les indulgences n'étaient pas gagnées. L'indult de la S. C. des Indulgences du 12 septembre 1906 a dispensé de cette nécessité dans les deux cas suivants :

1° Lors de la récitation publique dans les églises des Ordres de S. François ;

2° Lorsque deux ou trois récitent ensemble ce chapelet, il suffit que celui qui dirige la récitation ait un chapelet avec la bénédiction requise.

L'obligation d'avoir le chapelet et de l'égrener soi-même, ne demeure donc plus que dans l'unique cas de la récitation privée et solitaire.

Ajoutons enfin que, par bref du 4 avril 1906, le Ministre général des Capucins et le Ministre général des Conventuels ont reçu les mêmes pouvoirs que le Ministre général des Frères Mineurs relativement à la bénédiction de ce chapelet.

Q. — Dans votre n° du 12 mai 1927, p. 294, vous écrivez ceci : « Le marié... pouvait encore avoir recouvré cet état (état de grâce) par un autre moyen que la confession, à savoir, par un acte de contrition parfaite. »

Conformément à l'enseignement que j'ai reçu autrefois, et conformément à celui de notre catéchisme, j'avais toujours cru que, pour recevoir l'état de grâce, il fallait un acte de contrition parfaite, *jointe au désir de se confesser ;* désir évidemment inexistant, si, le pouvant, on ne le réalise pas.

La doctrine a-t-elle évolué sur ce point, ce désir de se confesser n'est-il donc plus requis ? La contrition parfaite suffit-elle donc à *elle seule ?*

R. — L'enseignement que vous avez reçu autrefois, cher confrère, et celui de votre catéchisme diocésain jouissent certainement d'une autorité incontestée pour fonder votre foi. Avec eux, vous avez « toujours cru que pour recouvrer l'état de grâce — en dehors du sacrement de pénitence, bien entendu, — il fallait un acte de contrition parfaite, *jointe au désir de se confesser*. »

Or, voici que l'*Ami* est venu troubler votre paisible croyance, secouer votre foi jusqu'ici inébranlable comme le roc sur lequel l'Eglise est bâtie, par une toute petite phrase insérée au cours d'un article. Nous sommes heureux de pouvoir féliciter un si attentif lecteur de notre chère revue. Et nous serions désolé vraiment de n'être point d'accord avec lui. Mais, nous l'allons voir, le différend n'est que dans les mots.

Rappelons brièvement de quoi il s'agissait dans l'article incriminé. Un curé refusait de marier deux fiancés dont l'un ne s'était point confessé et refusait catégoriquement de le faire. A ce propos, nous disions que le brave curé n'avait pas songé que son client pouvait être en état de grâce. Voici le passage : « Mais outre qu'il (le futur marié) pouvait d'abord être en état de grâce, n'ayant pas commis depuis sa dernière communion pascale de péché mortel, *il pouvait encore avoir recouvré cet état par un autre moyen que la confession, à savoir, par un acte de contrition parfaite.* Le curé n'y a pas songé, et en cela sa théologie s'est trouvée trop courte. »

Eh bien, oui, cher confrère, nous continuons d'affirmer que « *la contrition parfaite remet les péchés par elle-même, en dehors du sacrement de pénitence.* » Et ainsi s'expriment couramment les théologiens. Vous, vous dites de même, mais — et c'est ce qui crée entre nous le différend — vous ajoutez : « *jointe au désir de se confesser,* » invoquant l'enseignement de vos anciens maîtres et la formule de votre catéchisme diocésain, règle de foi pour les fidèles.

Les deux formules sont-elles en contradiction ? Dans votre pensée, oui : la nôtre, plus courte, *prout sonat,* est fausse parce qu'elle est incomplète, et — toujours *prout sonat,* selon vous — contraire à la doctrine catholique.

Le reproche est grave.

Et d'où vient la contradiction ?

De ce que, dans votre pensée, vous exigez pour la rémission extrasacramentelle du péché : 1° la contrition parfaite, et 2° le désir de se confesser, comme deux choses *distinctes,* absolument séparées.

Or, penseriez-vous, cher confrère, que autre chose est la contrition parfaite, et autre chose le désir de se confesser, de telle sorte qu'on puisse avoir la contrition parfaite sans le désir de se confesser, comme on peut avoir le désir de se confesser sans avoir la contrition parfaite ? Et alors votre théologie serait que, pour la justification extrasacramentelle, il faut avoir, non seulement la contrition parfaite, car, *à elle seule,* elle ne justifie pas le pécheur, mais encore le désir de se confesser.

S'il en était ainsi, cher confrère, notre théologie ne serait pas d'accord avec la vôtre.

Mais alors il nous serait particulièrement agréable de savoir comment peut se réaliser un acte de contrition *parfaite* — nous soulignons à dessein — qui n'inclut pas, au moins implicite-

ment, le désir de se confesser. Nous vous le donnons en mille, mais vous ne nous en indiquerez pas le moyen. Car la contrition n'est *parfaite qu'autant* qu'elle renferme le désir de se confesser.

Et, en effet, ce qui donne à la contrition sa perfection, c'est le motif par lequel elle est conçue : la charité. Or, la charité, vous ne l'ignorez pas, est un amour d'amitié. Et l'un des offices propres de l'amitié, c'est de réaliser l'union des volontés entre ceux qui s'aiment de cet amour. On ne peut donc pas être l'ami de Dieu, l'aimer d'amour de charité, si l'on ne conforme pas sa volonté à la sienne pour vouloir ce qu'il veut, aimer ce qu'il aime, haïr ce qu'il hait. « Vous êtes mes amis, dit Notre-Seigneur, si vous faites ce que je vous commande ; si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Or, l'un des vouloirs de Dieu, c'est que le pécheur soumette au pouvoir des clefs son péché pour en recevoir l'absolution. Le pécheur, par conséquent, qui n'aurait pas ce vouloir de se soumettre à la volonté divine, dont l'une des prescriptions est l'aveu du péché, n'aurait pas la charité, et, ne l'ayant pas, ne pourrait pas faire un acte de contrition parfaite. D'où il suit que la contrition parfaite, dès là qu'elle est parfaite, conçue par le motif de la charité, renferme nécessairement ce vouloir de soumission à la volonté divine, et implicitement l'acceptation de cette obligation touchant le point spécial de l'aveu, qui n'est pas autre que le désir de se confesser.

Quand donc on a prononcé le mot de « contrition parfaite, » on n'a pas à ajouter : « avec le désir de se confesser. » C'est dit, parce que c'est inclus dans l'adjectif « parfaite. » Partant, la formule qui est la nôtre : « la contrition parfaite remet les péchés par elle-même, » sans adjonction exprime parfaitement dans son laconisme la doctrine de l'Eglise catholique.

Que faut-il penser alors de la formule qui est la vôtre, celle de l'enseignement que vous avez reçu, celle du catéchisme que vous enseignez ? Qu'elle est fausse, contraire à la doctrine de l'Eglise ? Distinguons. Entendue au sens qui nous a semblé être le vôtre, à savoir que la contrition parfaite est possible sans inclure nécessairement, au moins de façon implicite, le désir de se confesser : oui, elle serait fausse. Mais ce n'est pas en ce sens que l'entendait l'enseignement qui vous a été donné jadis, ni que l'entend le catéchisme que vous enseignez. Le catéchisme tout particulièrement qui s'adresse à des simples pour leur livrer les premiers et essentiels éléments de la doctrine catholique, qui restera toute leur vie la règle de foi sur laquelle ils reviendront former ou reformer leur conscience, a raison d'être explicite et d'insister sur un point essentiel de la contrition parfaite. La doctrine de la contrition parfaite est liée à celle de la charité dont elle dépend. Le catéchiste, le prédicateur en chaire, ne refait pas un cours de théologie aussi approfondi. Mais il insiste sur un point essentiel qu'on serait tenté d'oublier pour se croire quitte en pratique de l'obligation de confesser ses péchés, parce qu'on a récité la formule de l'acte de contrition. On fera donc bien de la garder, cette formule, à l'usage du peuple qui n'a pas besoin, après tout, de tenir la démonstration d'une vérité théologique, mais qui doit s'en servir et l'appliquer dans sa vie, pas plus qu'il ne nous est besoin, dans la vie, de connaître la démonstration théorique des principes de l'arithmétique ou de la géométrie pour les appliquer dans une multiplication ou un calcul de surface. Mais il faut que son application soit impeccable pourtant. Et si cet élément nécessaire du désir, caché, latent, inclus dans le motif de la contrition échappe au fidèle, il faut, à cause de son importance, le lui mettre en évidence, afin que, d'une part, il apprenne à faire, pour s'en servir le cas échéant, un acte de contrition vraiment parfaite, qui le justifie en vérité, et que, d'autre part, instruit de son obligation, il accomplisse intégralement la loi de la rémission des péchés. Ce catéchisme a donc raison mille fois, et avec lui le catéchiste insistera sur ces mots : « jointe au désir de se confesser. » Mais le théologien doit les bien comprendre afin de les expliquer dans leur sens orthodoxe, à savoir, que ce désir n'est pas un acte surajouté à une contrition déjà parfaite sans lui, mais un acte qui fait partie intégrante de la contrition, laquelle sans lui ne serait point parfaite ni justifiante, acte enfin qui était déjà indiqué implicitement par le seul qualificatif : « parfaite, » donné à la contrition.

Les deux formules sont donc identiques pour le fond : elles expriment la même vérité. Mais l'une, plus laconique, appartient au vocabulaire technique de la théologie, familier aux lecteurs de l'*Ami* ; l'autre, plus explicite, convient au pasteur qui doit catéchiser les simples. A vous, cher confrère, de voir si nous étions réellement en désaccord.

Vous ajoutiez dans votre objection : « désir évidemment inexistant, si, le pouvant, on ne le réalise pas. » Ici, notre désaccord n'est plus de surface. Voilà un « évidemment » qui n'est pas évident du tout, sinon pour le besoin de votre cause.

Selon vous, cher confrère, le désir qui a pour objet un acte extérieur doit être formulé à la première occasion sous peine de n'être pas existant. En d'autres termes, l'exécution d'un désir ne peut pas être différée. Eh bien, nous plaignons vos paroissiens, car vous leur rendez la justification difficile : les voilà *obligés* de se confesser dès qu'ils le pourront, le plus tôt possible, et tout de suite s'ils le peuvent, après un péché mortel. Et cela, sous peine de n'avoir pas un véritable désir de se confesser, sans lequel ils ne peuvent être justifiés.

Nous disons que c'est dur. Prenons un exemple. Au sortir du temps pascal, ayant régulièrement accompli ses devoirs, un de vos paroissiens, comme tous, nous le souhaitons, est parfaitement en état de grâce. Or, voici qu'à la Pentecôte, il commet un péché grave et perd l'état de grâce. Le soir même, il se repent de sa faute et produit un

acte de contrition parfaite, bien conçue par le motif de la charité, à laquelle rien ne manque des qualités requises. Il a bel et bien conscience de l'obligation qui lui incombe de confesser son péché à un prêtre approuvé pour en recevoir l'absolution, il n'a pas l'intention et il n'aura garde de s'y dérober. Mais, il ne se confesse qu'une fois par an, au temps pascal. Pourtant, il rencontre son curé tous les jours et tous les jours il pourrait se confesser, rien ne l'empêche, rien ne lui répugne. Vous affirmeriez que votre paroissien, parce que *pouvant* se confesser, mais différant de le faire, n'est pas justifié par son acte de contrition parfaite et n'a pas recouvré la grâce sanctifiante ?

La sainte Eglise est moins sévère que vous, et ses théologiens aussi. Elle n'oblige pas votre paroissien à se confesser tout de suite, alors même qu'il le pourrait. Elle lui en donne le conseil, motivé par d'excellentes raisons ; elle l'engage vivement. Mais conseil n'est pas obligation. Il est plus prudent, meilleur, plus parfait de suivre un conseil, mais on n'est pas damné si on ne le suit pas, tandis que, si on ne se soumet pas à une obligation, on manque a un devoir, à un commandement et on fait un péché.

Cependant, la sainte Eglise a fixé un terme au delà duquel le pécheur ne pourra plus différer sa confession : le temps pascal prochain. Car elle fait au pécheur l'obligation de confesser tous ses péchés au moins une fois l'an. Année qui, selon l'opinion commune, est comptée d'un temps pascal à l'autre, parce que le précepte de la confession est lié à celui de la communion prescrite au temps de Pâques. Le pénitent en question sera donc justifié par son acte de contrition, le soir même où il a péché, et il lui sera loisible de retarder sa confession jusqu'à Pâques, dernier terme fixé qu'il ne pourra dépasser sans retomber en état de péché mortel, cette fois pour désobéissance formelle au précepte de l'Eglise qui oblige *sub gravi*.

Ce pouvait être le cas de notre fiancé dans l'article incriminé. Voilà pourquoi nous avons dit qu'en l'occurrence la théologie du brave curé avait été un peu courte. La confession avant la réception du sacrement de mariage peut et doit être vivement conseillée, mais non imposée, surtout sous peine de refus du sacrement. C'est du reste inscrit dans le Code. La justification extrasacramentelle par la contrition parfaite est une vérité dogmatique certaine. Il ne faut pas la mépriser ni l'oublier. Elle joue un rôle de premier ordre dans la vie du chrétien.

Pour en finir, après toutes ces explications, nous pouvons, sans crainte d'être mal interprété, il nous semble, répondre à votre question finale. L'évolution que vous redoutiez dans la doctrine de l'Eglise au sujet de la justification extrasacramentelle du pécheur par la contrition parfaite ne s'est point produite, mais se produirait sans doute dans votre manière de la comprendre. Le désir de se confesser reste toujours requis, au moins implicitement : car il est inclus dans le motif même qui rend la contrition parfaite. D'où il suit, que celle-ci, à elle seule, parce que parfaite, c'est-à-dire conçue par le motif de la charité incluant nécessairement le désir de se soumettre à la loi de la rémission des péchés, donc de se confesser, suffit à la rémission du péché en dehors du sacrement de pénitence.

Q. — Lors de notre dernière conférence ecclésiastique, un confrère nous a soutenu que, pour sa part, il croyait que dans le sacrement de Confirmation il y avait communication spéciale de la *personne* de l'Esprit-Saint à l'âme chrétienne.

D'autres lui ont fait remarquer :

1° Que dans les œuvres *ad extra*, y compris l'œuvre de la sanctification des âmes, il ne pouvait y avoir qu'action commune des trois personnes ;

2° Que d'ailleurs dans le Baptême étaient déjà donnés les dons du Saint-Esprit, et donc qu'il y avait déjà là une communication de l'Esprit-Saint, ce qui ruinerait la thèse soutenue par le premier confrère.

« Alors, a répondu celui-ci, en quoi la Confirmation peut-elle différer du Baptême, si elle n'apporte rien de plus que lui ?... »

Le docte *Ami* voudrait-il nous dire ce qu'il convient de penser de cette discussion ? La thèse soutenue par notre confrère sur la communication spéciale de la personne du Saint-Esprit dans le sacrement de Confirmation peut-elle se soutenir en sûreté de doctrine ? Peut-elle être enseignée ?

R. — 1° La question de la communication personnelle de l'Esprit-Saint à l'âme juste a été traitée dans l'*Ami* du 3 mars 1927. Nous y avons établi que l'union personnelle de Dieu avec les âmes justes, ou, si l'on préfère, la demeure permanente de Dieu dans le cœur de ses enfants adoptifs, n'est la propriété d'aucune personne en particulier, ni quant au fait, ni quant au mode. Divers auteurs ont bien tenté d'expliquer comment on pourrait concevoir, dans l'union avec Dieu, une sorte d'application personnelle de l'Esprit-Saint, application qui lui appartiendrait en propre. Mais une telle explication est obscure, confuse, inconsistante quand on la presse dans la rigueur de la logique.

L'*Ami* est encore revenu sur la question dans la *Chronique de théologie* du 19 mai 1927, à propos de l'article : *Temples du Saint-Esprit*, publié par le P. Galtier, S. J., dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Nous disions expressément

que la présence de Dieu en nous est commune aux trois personnes, et qu'on tire de cette vérité fondamentale deux conclusions : pas d'opération spéciale du Saint-Esprit dans les âmes justes ; pas d'union spéciale du Saint-Esprit avec ces mêmes âmes... La thèse de ceux qui veulent voir dans l'action en nous ou l'union avec nous de l'Esprit-Saint autre chose qu'une appropriation... est à rejeter au nom de la logique, quand elle ne contient aucun postulat suspect.

Il n'est, en effet, possible d'admettre une relation réelle de nous à la personne du Saint-Esprit à l'exclusion du Père et du Fils, qu'à la condition d'admettre une influence spéciale et distincte de l'Esprit en nous et sur nous. Or, cette influence spéciale, distincte de l'influence du Père et du Fils, est inconcevable, puisque les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes... (P. 313).

En résumé, nous affirmions que les œuvres de sanctification spécialement attribuées au Saint-Esprit, lui étaient attribuées *par simple appropriation*. Sur ce point, nous sommes donc complètement d'accord avec notre correspondant.

2° Il est bien clair également que les Dons du Saint-Esprit sont déjà conférés au chrétien par la grâce du Baptême. La grâce sanctifiante, en effet, est nécessairement accompagnée des vertus infuses surnaturelles et des Dons du Saint-Esprit. Est-il besoin d'ajouter que non seulement le Baptême, mais tous les sacrements sans exception nous confèrent, avec la grâce, les vertus et les dons, avec un accroissement de grâce, un accroissement des vertus et des dons ?

« Pour éviter toute discussion verbale, observons avant tout, qu'il n'est point question, entre les hérétiques et nous, de savoir s'il existe un sacrement spécial pour conférer à l'âme l'Esprit-Saint. Le don de la sanctification surnaturelle inclut, en effet, outre la grâce créée inhérente, le don de la grâce incréée qui est Dieu lui-même, un et trine, habitant dans l'âme. Donc, dans toute justification et par tous les sacrements se trouve conféré l'Esprit-Saint, car on a coutume de lui rapporter par appropriation la sanctification de l'âme et l'habitation divine. Pareillement aussi il est clair que tous les sacrements sans distinction confèrent non seulement la grâce et les vertus, mais encore les dons eux-mêmes du Saint-Esprit. » (Billot, *De Sacramentis*, t. I, th. 31).

3° En quoi diffère donc du Baptême la Confirmation, *si celle-ci n'apporte rien de plus que celui-là ?* — Evidemment, si la Confirmation n'ajoutait rien au Baptême, elle ne serait pas un sacrement différent du sacrement de baptême. Mais précisément la Confirmation ajoute quelque chose au baptême ; sans elle, l'initiation chrétienne n'est pas complète. Entendons ici encore l'explication de l'éminent théologien romain :

« Mais l'Esprit-Saint (qui est reçu indistinctement dans tous les sacrements) peut être donné en vue de certaines fins très déterminées, c'est-à-dire avec des secours spéciaux qui ne sont inclus ni dans la grâce sanctifiante commune, ni même dans toute grâce sacramentelle. C'est pourquoi, à la dernière Cène et de nouveau immédiatement avant l'Ascension, le Christ Notre-Seigneur promit à ses disciples l'Esprit-Saint qui les devait remplir de force, et leur permettre ainsi d'attester avec audace et intrépidité la vérité chrétienne dans l'univers entier. N'a-t-il pas en effet déclaré (Jo., XV, 26) : « *Lorsque sera venu le Paraclet..., il rendra témoignage de moi ; et vous aussi, vous rendrez témoignage...* » Et encore (Jo., XVI, 8) : « *Lorsqu'il sera venu, il convaincra le monde en ce qui touche le péché et la justice et le jugement,* » c'est-à-dire, il vous donnera le pouvoir et la force de convaincre les hommes d'infidélité, d'attester la justice du Christ, d'annoncer le jugement futur. Et derechef (Act., I, 8) : « *Vous recevrez la vertu de l'Esprit-Saint, qui viendra sur vous, et vous serez témoins pour moi... jusqu'aux extrémités de la terre.* » On sait d'ailleurs que cette promesse, en ce qui concerne les apôtres, fut accomplie sans l'intermédiaire d'un sacrement, au jour de la Pentecôte, comme le rapportent les Actes, II. Et aussitôt après, les apôtres, sortant de l'enceinte secrète du Cénacle comme pour aller au champ du combat, commencèrent à annoncer l'Evangile avec une force extraordinaire devant les ennemis de la foi, reprochant aux Juifs déicides leur crime, et rendirent un témoignage public de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« Toute la question présente est donc de savoir *s'il existe un sacrement spécial, distinct du baptême, destiné à conférer cette grâce même que reçurent les Apôtres d'une manière extraordinaire et sans sacrement.* Et il s'agit de cette grâce qui est précisément appelée la plénitude de l'Esprit-Saint, parce qu'elle fait le chrétien *adulte*, c'est-à-dire apte au combat contre les ennemis de notre sainte foi. Il s'agit de savoir s'il existe un sacrement par lequel « *l'Esprit-Saint est donné à l'homme baptisé, comme il fut donné jadis aux Apôtres au jour de la Pentecôte, comme il était donné aux baptisés par l'imposition des mains des Apôtres* (Act., VIII). (S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 72, a. 7). »

Après avoir ainsi posé la question sous son véritable aspect, le cardinal Billot rappelle que les charismes extraordinaires qui accompagnèrent la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte et qui se reproduisirent si souvent dans la primitive Eglise n'appartiennent pas essentiellement à l'effet du sacrement. Il lui est facile ensuite de démontrer, à l'aide d'Act., VIII, 14-18 ; XIX, 2-6, l'existence d'un rite extérieur, distinct de celui du baptême, et destiné à conférer aux chrétiens déjà baptisés l'Esprit-Saint que les apôtres avaient reçu au Cénacle. Mais ceci dépasse la question posée par notre correspondant. En terminant ici notre exposé, nous avons satisfait à tous ses *desiderata*.

Q. — 1° Quelles démarches doit faire un religieux à vœux simples perpétuels qui veut rentrer dans le clergé séculier ?

2° Ce religieux, s'il est fugitif, peut-il être contraint de réintégrer sa communauté ?

R. — Ad I. Un religieux *à vœux simples* qui veut quitter l'état religieux et entrer dans le clergé séculier, ne le peut, dès lors que ses vœux personnels sont perpétuels, que par la voie d'une dispense pontificale. Le can. 638 déclare que l'indult de sécularisation ne peut être donné, pour les religieux de droit pontifical, que par le Saint-Siège.

Il n'y a donc, dans le cas que vous posez, qu'une manière d'agir pour le religieux : une demande au Saint-Siège, dans l'espèce à la S. C. des Religieux, pour obtenir un indult de sécularisation.

Ad II. Votre question n'est pas claire.

Le religieux fugitif a toujours le devoir d'obéir aux obligations non seulement de ses vœux, mais encore de sa règle. Celle-ci au moins demande le séjour dans une maison de la religion, sauf autorisation légitime. Le religieux fugitif doit donc réintégrer, comme du reste le can. 645 § 1 le dit expressément, sa religion. Cette obligation est de tous les instants, et le religieux fugitif, ou apostat de sa religion, est en état de péché grave durant tout le temps qu'il ne satisfait pas à cette obligation.

Donc, de façon générale, un religieux fugitif doit toujours réintégrer sa communauté, sa religion.

A) Votre question a-t-elle ce sens : « Ses supérieurs peuvent-ils user de leur autorité, au besoin en portant des peines, pour lui faire réintégrer sa religion ? » La conduite de ceux qui ont à agir devant une apostasie de religion ou une fugue est dictée par le can. 645 § 2, d'abord.

Les supérieurs doivent commencer par user de douceur, mais mettre néanmoins tous leurs soins à porter le fugitif à rentrer dans sa religion. S'il revient réellement repentant de sa faute, ils le recevront.

Quant aux peines, les supérieurs n'en ont aucune, pour le moment, à infliger au religieux apostat de sa religion, ou fugitif, car l'acte commis par le religieux a porté avec lui sa peine, dans les deux cas, fort grave.

Le religieux apostat de religion, c'est-à-dire le fugitif qui n'a aucune intention de revenir dans la religion, qui s'en est enfui pour s'y soustraire, de sa propre autorité (cf. can. 644 § 1), a immédiatement perçu le fruit de son acte délictueux : il a été atteint de l'excommunication *ipso facto* (ce qui suffit, pensons-nous, à prouver sans autres commentaires, comme nous le disons quelques lignes plus haut, que le religieux apostat demeure dans l'état de péché grave tant que dure sa révolte). Cette excommunication est réservée à l'Ordinaire du religieux. De même, le religieux apostat est privé du droit d'accomplir les actes ecclésiastiques, et aussi de tous les privilèges de la religion à laquelle il appartient (can. 2385).

Le religieux fugitif, c'est-à-dire celui qui a quitté sa communauté sans autorisation légitime, mais qui garde la volonté de revenir dans sa religion, n'est pas frappé de l'excommunication. Mais il a perdu *ipso facto* l'office qu'il pouvait avoir dans sa religion, et il a été frappé, *ipso facto* également, de suspense. Cette suspense, *sine addito*, comprend tous les effets de toutes les suspenses particulières que l'on peut porter spécialement, d'après la stipulation du can. 2278 § 2. Elle est encourue par tout religieux qui a reçu les ordres sacrés, can. 2386. Elle est réservée au supérieur majeur du religieux.

Si le religieux apostat revient dans sa religion, la contumace étant ainsi purgée, son Ordinaire l'absoudra de l'excommunication. De même pour le fugitif, son supérieur majeur l'absoudra de la suspense encourue. Nous ne disons pas que l'excommunication, ou la suspense, tombera : une censure ne tombe jamais, elle doit toujours, pour ne plus exister, être levée par l'absolution du supérieur légitime. Le supérieur doit la lever, dès que la contumace est purgée, et que celui qui a été frappé de censure revient se soumettre à l'autorité du supérieur qu'il a méconnue. Mais si le supérieur, malgré la soumission, ne levait pas la censure, commettant certainement une faute grave que ses supérieurs à leur tour ne manqueraient pas de punir, la censure demeurerait (cf. can. 2248, § 1 et § 2).

Dès le même retour, le religieux apostat est *ipso facto* privé pour toujours de voix active et passive : il ne peut plus désormais ni élire ni être élu dans sa religion. De plus, ses supérieurs *doivent* lui infliger les peines prévues pour son cas par les constitutions propres de la religion.

Le fugitif n'a à encourir que les peines prévues par les constitutions, et s'il n'y a pas de peines prévues, le supérieur en infligera de spéciales suivant le cas, le degré de culpabilité du fugitif rentré, le temps de la fugue, etc. — Le supérieur *doit* infliger ces peines.

Tout ce que pourrait faire le supérieur nous paraît être la déclaration de la peine, excommunication, ou suspense, par sentence régulière.

B) Voulez-vous demander, par votre question : « Etant donné que le religieux va faire les démarches pour être sécularisé, peut-on le contraindre à réintégrer sa religion ? » — Dans ce cas, on doit répondre : *oui*, exactement comme si le religieux ne demandait aucun indult. Nous avons vu que la censure encourue ne tombe jamais. Le fait que le religieux va demander la sécularisation ne l'exempte d'aucun de ces devoirs. Le fait de l'apostasie ou de la simple fugue pourrait bien parfois n'être, ou être considéré comme n'étant, qu'un moyen de se faire octroyer plus facilement ledit indult de sécularisation.

Dans ce cas, comme du reste en toutes circonstances, il ne serait pas inouï du tout que la S. C. des Religieux commence par ordonner ce retour dans la religion, avant même de vouloir prendre en considération la demande de sécularisation.

En tous cas, nous le répétons, le fait de la demande de sécularisation ne change rien à l'état du religieux. Il demeure religieux. Il reste, suivant l'alternative, ou apostat ou fugitif. Il demeure soumis à la censure qu'il a contractée. Le tout jusqu'à ce que la S. Cong., au nom et en fonctions du Saint-Siège, l'ait délivré, ou de ses obligations totales de religieux, ou de l'une ou l'autre des conséquences de son acte délictueux et gravement coupable, tant au for interne qu'au for externe.

LITURGIE

Q. — Curé d'une grande paroisse, au Pérou, je constate que mes vicaires et moi nous avons souvent bien à faire pour rester dans les limites strictement liturgiques. En effet, d'une part, ces pays possèdent d'anciennes traditions, originaires de la vieille Espagne ; d'autre part, ils ont adopté les lois soi-disant progressistes d'Europe. Le tout n'est pas toujours en harmonie avec les décrets des S. Congrégations romaines. Voici donc quelques doutes, que je vous serais reconnaissant de vouloir bien me résoudre :

1o La loi civile défend d'introduire les cadavres dans les églises. De plus, l'usage veut que, pendant le deuil, les dames ne se produisent pas en public avant un mois du décès d'un parent. Cette première sortie est pour assister au service funèbre, appelé *Honras*. Cela posé, est-on autorisé, pour ce premier service après la mort, à dire la messe *pro die obitus ;* ou bien doit-on célébrer la messe *pro trigesimo die ?*

La question est assez importante pour une paroisse comme la nôtre, où nous avons de ces services tous les jours, et même quelquefois plusieurs par jour (lesquels constituent d'ailleurs la principale entrée du casuel, sans lequel nous ne pourrions vivre). En effet, si l'on peut dire la messe *pro die obitus*, celle-ci jouit de tous les privilèges de la messe *corpore præsente*, et n'est prohibée que quelques jours pendant l'année, pour les grandes fêtes ; tandis que la messe *pro trigesimo die* est interdite dès les fêtes de 2[e] classe : ce qui nous met dans de grands embarras pour satisfaire le public, lequel comprend peu cette prohibition.

2° Au cas où la réponse serait négative, c'est-à-dire si la messe *pro die obitus* ne pouvait se différer pendant un mois, pourrait-on tourner la difficulté comme suit : tendre l'église de noir, comme pour les messes des morts, et dresser le catafalque, quitte à célébrer la messe elle-même avec la couleur du jour ? Dans ce cas, on chanterait la vigile en ornements noirs, ainsi que l'absoute, et l'on changerait d'ornements pour la messe.

3° Ce service du mois, s'il s'agit de familles de condition humble, se fait sans dresser de catafalque. Après la messe, on chante ce que l'on appelle le « répons, » sans encensement, mais en jetant de l'eau bénite sur le sol. *Quid in casu ?*

4° La vigile (avec l'invitatoire, les trois psaumes, les trois leçons et leurs répons respectifs) doit-elle se terminer par le *Kyrie* et l'oraison ; ou bien peut-on commencer la messe après le troisième répons, sans l'oraison ?

5° Entre la messe basse et la messe chantée, il y a ici une messe intermédiaire : la messe dite « discantada, » c'est-à-dire une messe basse durant laquelle on joue de l'orgue ou de l'harmonium. Aucune rubrique, je crois, ne le prohibe, quand il s'agit d'une messe en ornement de couleur, pourvu que ce ne soit pas dans les temps de pénitence. Mais que pensez-vous de cet usage s'il s'agit d'une messe des morts ? Peut-on jouer de l'harmonium pendant une messe basse des morts ?

6° Selon l'usage espagnol, le fond de l'abside de notre église est rempli par un immense retable, avec l'autel par devant, mais séparé. Ce retable a trois niches : une pour l'exposition solennelle du Saint-Sacrement ; la suivante, au-dessus, abrite une statue de la Ste Vierge, et la troisième, en haut, la Ste Trinité.

Un ostensoir est en permanence dans la niche de l'exposition du Saint-Sacrement, appelée « recamarin. » Veut-on exposer, on sort la lunule du tabernacle, et l'on monte par un petit escalier, pour la placer dans l'ostensoir du « recamarin » ; après quoi, on ouvre les portes qui le fermaient et, moyennant une petite manivelle, on enroule le voile qui pendait devant l'ostensoir. Si l'on veut suspendre l'exposition, on déroule de nouveau le voile, et, au besoin, on ferme les portes du « recamarin. » Pour réexposer (v. g. le premier vendredi du mois, où il y a adoration le matin, dans l'après-midi et le soir), on se contente de relever le voile, et, si on les a fermées, on rouvre les portes dudit « recamarin. »

Cette manière de faire est-elle conforme aux rubriques ? Ou bien doit-on chaque fois sortir la lunule de l'ostensoir du « recamarin » et la reporter dans le tabernacle ?

De plus, l'autel placé devant le retable est-il censé l'autel de l'exposition, où il est défendu de célébrer la messe et de donner la communion ? Ou bien peut-on considérer ce retable comme l'autel de la communion, et donc se servir de l'autel par devant pour messe et communion ?

En effet, la disposition de l'église est telle qu'à la rigueur on pourrait déposer le ciboire à un autel latéral ; mais, comme il n'y a qu'une table de communion, il faudrait toujours venir passer devant l'autel de l'exposition, ce qui ferait que la lettre de la rubrique serait observée, et non son esprit. — Inutile, du reste, de songer à installer une autre table de communion ailleurs ; car notre église, qui n'a qu'une nef, se trouve pleine de grands bancs fixés au sol, et les petits autels sont fixés aux murs latéraux.

7° Nous avons une société dite de la « Ligue du S. Viatique, » laquelle a une réunion mensuelle, avec messe chantée devant le Saint-Sacrement exposé, puis procession du Saint-Sacrement par la nef centrale avec des chants pieux en langue vulgaire. Y a-t-il quelques irrégularités dans cette coutume ?

R. — Ad I. Dès leur première rédaction, publiée en 1920, les Nouvelles rubriques du Missel (tit. III, n. 4) ont apporté une modification de très grande importance aux prescriptions antérieures réglant les conditions de la célébration de la messe de *Requiem* pour des funérailles faites, dans certains cas, en l'absence du cadavre. Jusqu'alors, — et même suivant les rubriques de l'édition typique du Missel des morts parue en 1919, — la célébration de cette messe ne pouvait être reculée au delà du deuxième jour après l'inhumation proprement dite. (Cf. S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3755, II ; 13 févr. 1892, n. 3767, ad 26). Il n'en est plus ainsi désormais. Les Nouvelles rubriques du Missel *(loc. cit.)* ne contiennent plus aucune clause restrictive quant au délai imparti pour la célébration de la messe des funérailles, « etiam absente rationabilem ob causam vel jam sepulto corpore. » Rien ne s'oppose donc en droit strict à ce que celle-ci ait seulement lieu un mois après le décès ou même plus tard.

Est-ce à dire qu'il convienne de différer ordinairement à ce point la célébration de la messe des funérailles, là où, sous prétexte d'hygiène, la loi civile interdit la présentation des cadavres à l'église ? Nullement. Une affection mieux comprise pour leurs défunts porterait au contraire les familles à ne faire pas attendre si longtemps à ceux-ci le soulagement dont vraisemblablement ils ont besoin, quitte à leur procurer en outre les suffrages d'un service funèbre de trentième jour, auquel leurs parentes, retenues auparavant à la maison par la coutume locale, pourraient assister.

Ad II. La réponse que nous venons de donner nous dispense d'examiner l'hypothèse envisagée ici par notre honorable et lointain consultant.

Ad III. Il n'y a que deux manières régulières de faire l'absoute en l'absence du cadavre : *a)* l'absoute sur un catafalque dressé à cet effet au milieu de la nef de l'église (cf. Rituel, tit. VI, c. v, n. 1 ; Cérém. des év., l. II, c. xi, n. 10) ; — *b)* à défaut de catafalque, l'absoute sur un drap mortuaire étendu par terre dans le sanctuaire, devant les degrés antérieurs de l'autel [1] (cf. Cérém. des év., *loc. cit.)*.

Que l'on ne puisse pas procéder à l'absoute de la manière par trop simplifiée qu'indique notre consultant, cela ne fait aucun doute après la décision suivante de la S. C. des Rites : « Num, quando in absolutione post missam de Requie cantatam, nec tumulus erectus invenitur, nec lectica portatur, nec pannus extenditur ante altaris gradus, possit celebrans sistere in cornu epis-

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 368 et 590.

tolæ in plano, vel in suppedaneo versa facie ad latus evangelii, prout moris est apud nos, et in eodem loco aspergere et orationem cantare ? — Resp. *Negative.* » (S. R. C., 30 déc. 1881, n. 3535, ad 5)[1].

Même faite sur le drap mortuaire étendu par terre, l'absoute comporte nécessairement, non seulement l'aspersion, mais encore l'encensement de ce drap. (Cf. Cérém. des év., *loc. cit.).*

Ad IV. Les funérailles sont définies par le *Codex* (can. 1215) et par le Rituel (tit. VI, c. I, n. 4) : « Totus ordo exequiarum quæ in probatis liturgicis libris describuntur. » Or, tel qu'il est décrit dans les livres liturgiques et notamment dans le Rituel (tit. VI, c. III), l'ordre des obsèques comprend normalement : la levée du corps et le transfert de celui-ci à l'église ; — là, l'office des morts, la messe de *Requiem* et l'absoute ; — après cela, la conduite au cimetière et l'inhumation proprement dite ; — enfin le retour du clergé à l'église et les dernières prières.

Il est évident que, dans les funérailles faites — pour un motif raisonnable — en l'absence du corps, il reste seulement à accomplir ceux des rites susmentionnés qui sont prévus pour la station à l'église avant la conduite au cimetière.

Le premier des rites à accomplir à l'église est l'office des morts. Il est à célébrer dans la circonstance, — quand bien même il ne se composerait que d'un nocturne, — comme il l'eût été en présence du corps, c'est-à-dire avec invitatoire, doublement des antiennes, et, à la fin du nocturne, versets et oraison. Après celle-ci, on omet les versets *Requiem æternam, etc.* et *Requiescant in pace,* puisque la messe doit suivre immédiatement. (Rituel, tit. VI, c. III, n. 5).

Ad V. La raison pour laquelle les morceaux d'orgue ou d'harmonium sont interdits pendant les messes basses des temps de pénitence[2] (Cérém. des év., l. I, c. XXVIII, n. 2) vaut également pour les messes basses de *Requiem* (Cérém. des év., *ibid.,* n. 13 ; cf. S. R. C., 26 sept. 1868, n. 3183).

Par ailleurs, même dans les circonstances où le jeu de l'orgue n'est pas défendu, ce serait un véritable abus que de le faire entendre pendant toute la durée de la messe basse. Voici, d'après Fumagalli[3], les moments où il serait permis de toucher l'orgue : 1° depuis la sortie du prêtre de la sacristie jusqu'au commencement de la messe ; 2° entre la fin des prières de la confession et le commencement de l'introït ; 3° après le *Deo gratias* qui suit l'épître, jusqu'au commencement de l'évangile ; 4° après le mot *Oremus* qui précède l'offertoire, jusqu'au commencement de la préface ; 5° entre la préface et les mots *Per omnia sæcula sæculorum* qui précèdent le *Pater ;* 6° entre l'*Agnus Dei* et le *Dominus vobiscum* qui suit immédiatement l'antienne de la communion ; 7° entre la bénédiction du prêtre et le commencement des prières prescrites par Léon XIII ; 8° pendant le retour du prêtre à la sacristie. — S'il devait y avoir distribution de la sainte communion, il faudrait, selon le même auteur, interrompre le jeu de l'orgue avant la récitation du *Confiteor,* et ne le reprendre qu'après l'achèvement du troisième *Domine, non sum dignus.*

Ad VI. *a)* Pour l'exposition publique du Saint-Sacrement, il est permis d'aménager une niche dans le retable, même si celui-ci est séparé de l'autel, pourvu toutefois que ce ne soit point par un trop grand intervalle, car il faut qu'aux yeux des fidèles placés en face de l'autel, le Saint-Sacrement paraisse exposé sur ce dernier. (S. R. C., 27 mai 1911, n. 4268, ad 5).

Ce qui n'est pas régulier, c'est que, l'ostensoir vide restant en permanence dans ladite niche, on aille, au moment de procéder à l'exposition, y mettre la lunule contenant la sainte Hostie. Suivant la pratique traditionnelle des églises de Rome et d'après l'enseignement unanime des liturgistes, au moment où, pour exposer publiquement le Saint-Sacrement, on introduit la lunule dans l'ostensoir, celui-ci se trouve sur un corporal étendu au milieu de la table de l'autel et il n'est placé qu'ensuite sur le trône qui lui est destiné. (Cf. S. R. C., 29 juillet 1904, n. 4141, ad 7).

Autre irrégularité. L'exposition publique du Saint-Sacrement ne peut et ne doit cesser qu'avec le cérémonial prescrit pour la reposition, et comportant le chant du *Tantum ergo,* l'encensement de la sainte Hostie, le verset *Panem, etc.* et l'oraison *Deus, qui nobis, etc.,* la bénédiction du Saint-Sacrement[1], enfin l'inclusion de la lunule dans le tabernacle. (Cf. S. R. C., 12 juillet 1889, n. 3713)[2]. On ne saurait donc se contenter de refermer pour cela, sans autre cérémonie, les portes de ce qui, au Pérou, a nom « recamarin. »

D'autre part, il est prescrit d'encenser le Saint-Sacrement chaque fois qu'on l'expose publiquement, et toute coutume contraire est à éliminer. (S. R. C., 30 juin 1883, n. 3580, ad 6).

b) La S. C. des Rites exige que, pendant toute la durée de l'exposition publique du Saint-Sacrement au maître-autel, la sainte Réserve soit gardée à un autel latéral. (S. R. C., 23 nov. 1880, n. 3525, ad 4 ; cf. 18 mai 1878, n. 3449, ad 3).

Or, nous l'avons dit ci-dessus, même faite au « recamarin, » l'exposition publique du Saint-Sacrement est censée avoir lieu au maître-autel. Elle y empêche donc la célébration de la messe, à moins de raisons valables, et la distribution de la sainte communion.

Pour sortir de la difficulté locale qui nous est signalée, on fera bien de différer, autant que possible, l'exposition du Saint-Sacrement jusqu'après la dernière messe. Les jours où il serait vraiment

[1] Cf. *Ami* 1921, p. 222 ; 1923, p. 368.
[2] Il faut excepter bien entendu la messe du troisième dimanche de l'Avent et celle du quatrième dimanche de Carême, lesquelles admettent le jeu de l'orgue.
[3] *Promptuarium liturgicum,* t. II, p. 345.

[1] Pour cela, le célébrant doit avoir le surplis, l'étole, la chape et le voile huméral blancs (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 12).
[2] Cf. *Ami* 1922, p. 624 ; 1926, p. 592.

difficile de retarder ainsi l'exposition, on pourrait à la rigueur inviter les communiants à aller s'agenouiller par petits groupes successifs à celle des extrémités de la balustrade du chœur qui se trouve à proximité de l'autel temporaire de la sainte Réserve; le nombre de fidèles serait calculé pour chaque groupe de façon à ce que, pour les communier, le prêtre n'eût à aucun moment à venir devant l'autel [1].

Ad VII. Il serait mieux de célébrer, à l'occasion de la réunion mensuelle de la « Ligue du S. Viatique, » une messe d'exposition, immédiatement suivie de la procession du Saint-Sacrement à l'intérieur de l'église, comme cela se pratique v. g. dans les églises cathédrales le troisième dimanche de chaque mois, pour la procession traditionnelle du Saint-Sacrement. (Cf. Martinucci, *Manuale sacr. cæremoniarum,* l. II, c. XXXIX).

En tout cas, à cette procession, — fonction liturgique solennelle s'il en fût, — les chants en langue vulgaire sont formellement interdits. (S. R. C., 14 janv. 1898, n. 3975, ad 5, 2o).

Q. — 1o Dans une église semi-publique de couvent il y a, le dimanche, deux prêtres et par conséquent deux messes. La 1re est du dimanche ; l'autre, chantée, est d'une solennité renvoyée, par ex. l'Immaculée-Conception.

Faut-il, à cette seconde messe, faire aussi mémoire du dimanche et lire son évangile à la fin ?

2o Un prêtre est seul dans une paroisse où il n'y a qu'une messe. Peut-il, un jour de solennité renvoyée, *chanter* cette messe, mais avec mémoire du dimanche et son évangile à la fin ?

Pourrait-il la dire *basse,* s'il n'avait pas de chantres ?

3o Une église de communauté est consacrée. De ce fait il fallait, cette année 1927, le 6 novembre, faire la fête de sa Dédicace (double de 1re cl.) avec mémoire du dimanche. — Mais le dimanche suivant, 13, Octave de sa Dédicace (double-majeur), ne fallait-il pas faire de même, parce que fête de Notre-Seigneur l'emportant sur le dimanche ?

Ce même jour, 13, nous avions deux solennités externes remises (celle de la Dédicace de la cathédrale et celle de S. Martin, patron du lieu). Quelle est celle que devait préférer, dans sa messe, un autre prêtre ?

Que faire en 1928, où il y aura les deux solennités remises des deux Dédicaces et en plus la fête patronale de S. Martin ?

4o Il y a 50 ans, l'Evêque de notre diocèse disait à ses prêtres : « Chaque année il faut un nouveau cierge pascal, si petit qu'il soit, avec nouveaux grains d'encens ; pour brûler le même peut servir. » Peut-on encore faire ainsi ? N'y eut-il pas des changements dans les rubriques ? Ce n'est pas facile de mettre 5 grains d'encens sur un tout petit cierge.

R. — Ad I. Dans les chapelles semi-publiques où l'on a la coutume de célébrer la messe chaque dimanche (S. R. C., n. 4265, ad 9), il est permis de dire la messe d'une solennité transférée.

La mémoire du dimanche est omise à la messe de la solennité, quand dans la même église ou dans la même chapelle il y a une autre messe *conventuelle* en conformité avec l'office du jour, ou une messe *chantée* du jour. Mais si l'autre messe célébrée est basse ou privée, la mémoire du dimanche se fait à la messe de la solennité.

Ad II. La messe d'une solennité transférée doit-elle être chantée ? Il faut distinguer.

1o S'il s'agit des solennités *concordataires,* c'est-à-dire des solennités qui, en vertu de l'indult du cardinal Caprara, sont transférées au dimanche suivant, la messe doit être *chantée,* un décret le dit formellement : « Utrum Missa solemnitatum translatarum (v. g. Epiphaniæ) quæ celebrantur in Gallia Dominica immediate insequenti, possit esse tantum lecta ; an necessario cantari debeat ? — Resp. *Negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam. » (S. R. C., 6 sept. 1890, n. 3735, I).

Il suffit de chanter les parties communes : *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus.* Mais si ce minimum requis fait défaut, on ne peut pas dire la messe de la solennité à moins qu'un indult spécial n'autorise les messes basses.

Toutefois, les nouvelles rubriques du Missel, tit. IV, n. 3, permettent la célébration d'une *messe basse* de la solennité du patron du lieu, — quoique solennité concordataire — renvoyée à un dimanche mineur qui suit l'incidence de la fête.

2o S'il s'agit des *solennités des fêtes autrefois fixées* au dimanche, *toutes* les messes, sauf la messe conventuelle ou paroissiale, peuvent être de la solennité, si cette solennité est de 1re classe, ou celle du S. Rosaire ; *une seule* messe, chantée ou basse, est permise pour les solennités de 2e classe. (S. R. C., 28 octobre 1913, *Decretum generale,* n. 4308, § I, n. 2).

Là où il n'y a qu'une seule messe, la messe paroissiale peut être celle de la solennité, en vertu d'un rescrit du 14 janvier 1914.

Ad III. 1o Quand le 13 novembre tombe un dimanche, on doit, dans les églises consacrées, faire l'office de ce dimanche, et non du jour octave de l'anniversaire de la Dédicace de l'église, qui aura seulement mémoire aux deux Vêpres, aux Laudes et à la messe, et cela en vertu d'une rubrique insérée dans les *Notanda* du Bréviaire, n. 10 : « *Festa Domini, et dies Octavæ item Domini quæ in universali Ecclesia sint privilegiatæ, in occurrentia accidentali et in concurrentia, Dominicæ minori præferuntur.* » Or l'anniversaire de la Dédicace de l'église propre, bien que fête de Notre-Seigneur, n'est pas une fête de l'Eglise universelle.

2o Dans l'occurrence de la solennité de la Dédicace de la cathédrale avec la solennité de S. Martin patron de la paroisse, il faut préférer la solennité de S. Martin, d'abord parce qu'elle est obligatoire en vertu de l'indult du cardinal Caprara, ensuite parce qu'elle jouit de la fériation, tandis que la solennité de la Dédicace n'est que facultative et n'est pas fériée. Mais un autre prêtre peut chanter ou même dire une messe basse de la solennité externe de. la Dédicace. (Nouvelles rubriques, tit. IV, n. 3).

[1] L'expédient que nous indiquons n'est utilisable qu'en cas de force majeure, lorsque, v. g., n'y ayant pas de balustrade devant l'autel latéral où l'on doit distribuer la communion, on se trouve dans l'impossibilité absolue d'y suppléer momentanément par une rangée de prie-Dieu ou de bancs.